

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 41 jul-dez 2019 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de *Mulher segurando balança*
do pintor holandês Johannes Vermeer, óleo sobre tela, data 1662 ou 1663.

MODERNIDADE E ALIENAÇÃO DO MUNDO EM HANNAH ARENDT

Thiago Dias da Silva
Doutor, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
thdiass@yahoo.com.br

RESUMO: Este artigo apresenta certos aspectos da crítica à modernidade feita por Hannah Arendt. O percurso se baseia na exposição das principais razões pelas quais a autora afirma que a característica fundamental da era moderna é a *alienação do mundo*. Esta alienação tem sua origem no descobrimento da América, na Reforma protestante e, sobretudo, no par formado pela invenção do telescópio e a filosofia de Descartes. Depois de indicar os tipos de alienação do mundo correspondentes a cada um destes eventos, com destaque para o papel da ciência neste processo, apresenta-se certos desdobramentos contemporâneos desta alienação que talvez permitam avançar a hipótese de que, de um ponto de vista arendtiano, a ideia de hipermodernidade é mais pertinente que a de pós-modernidade.

PALAVRAS-CHAVE: Arendt, Galileu, Descartes, modernidade, hipermodernidade.

*Y sí haremos, pues estamos
en mundo tan singular,
que el vivir sólo es soñar;
y la experiencia me enseña
que el hombre que vive, sueña
lo que es, hasta despertar.*
Calderón de la Barca, 1635

*“It’s cyber-capital that creates the future.
What is the measurement called a nanosecond?”
“Ten to the minus ninth power.”
“This is what.”
“One billionth of a second,” he said.
“I understand none of this. But it tells me
how rigorous we need to be in order to take adequate
measure of the world around us.”*
DeLillo, 2003

INTRODUÇÃO

Um dos elementos fundamentais do pensamento de Hannah Arendt é sua crítica à modernidade. Embora seja possível encontrar aspectos e desdobramentos desta crítica ao longo de toda a obra da autora, é em *A condição humana* (ARENDT, 2014), publicado em 1958, que ela aparece *prima facie*, pois é onde surge a caracterização da modernidade como um paulatino processo de *alienação do mundo*. Ao longo de todo o livro, Arendt apresenta e discute certos traços mais permanentes da condição humana — como a natalidade, a finitude, a vida, a artificialidade e a pluralidade — e discute especialmente as atividades correspondentes a algumas delas; discussão que forma a conhecida tripartição da *vita activa* em trabalho (*labor*), fabricação (*work*) e ação. O último capítulo do

livro, no entanto, se distingue consideravelmente dos demais, na medida em que não aborda estes traços mais permanentes da humanidade, mas apresenta uma avaliação do mundo presenciado pela autora. Assim, à diferença dos capítulos anteriores, “*A vita activa* e a era moderna” não discute a condição humana, mas a *condição moderna* à luz da apresentação feita ao longo de todo livro, e uma das conclusões é a de que, em condições modernas, os humanos se distanciam do mundo.

Esta análise do contemporâneo no fechamento de *A condição humana* se inicia com a apresentação de três grandes eventos que, segundo a autora, estão no

limiar da era moderna e determinam seu caráter: o descobrimento da América e a subsequente exploração de toda a Terra; a Reforma, que, pela expropriação das posses eclesiásticas e monásticas iniciou um processo duplo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social; a invenção do telescópio e o desenvolvimento de uma nova ciência que considera a natureza da Terra do ponto de vista do universo (ARENDT, 1998, p. 248).

A escolha de tomar estes três eventos como definidores do caráter da modernidade e de se basear neles para fazer a análise do contemporâneo resulta em uma abordagem que valoriza os traços de continuidade entre os eventos e o momento atual. A autora se mostra, evidentemente, ciente das grandes diferenças entre seu tempo e a época das grandes navegações, de Lutero ou de Galileu, mas a preocupação central desta ex-aluna de Heidegger está na revelação do sentido primordial do que estamos fazendo ao longo deste tempo.

O termo “evento” não é anódino aqui e exige uma explicação. A filosofia da história é um dos alvos teóricos de Arendt, que recusa a ideia de que é possível encontrar um fio único capaz de dar sentido a toda

a história e talvez até mesmo prever os passos futuros da humanidade. Contra esta ideia, Arendt se apoia na noção de evento, concebido como a irrupção do novo, do inesperado, que não estava previsto nas ações que o preparam e tampouco pode ser explicado como consequência delas. Os eventos se relacionam com ações anteriores, evidentemente, mas não à maneira de causas e consequências, ou de desenvolvimentos necessários de determinado elemento humano ou natural. Os eventos são cristalizações de elementos que tornam os eventos possíveis, mas não necessários. Dentre as funções da noção de evento na arquitetura do pensamento arendtiano, está a salvaguarda da possibilidade teórica de uma ruptura na linha do tempo, pois a novidade trazida por ele introduz inescapavelmente um “antes” e um “depois”, qualitativamente distintos. Por mais claros que sejam os objetivos dos agentes envolvidos em certo evento, as características e o sentido deste “depois” criado pela ação não podem ser controlados ou previstos pelos agentes, ou seja, os eventos têm consequências imprevisíveis. Isto não impede, no entanto, que seja possível apreender *a posteriori* as consequências do evento e atribuir-lhe um sentido, e é precisamente este movimento que Arendt realiza em sua análise da modernidade.

A fim de evitar confusões, notemos ainda que a alienação de que fala Arendt nada tem a ver com a alienação a que se refere Marx. Arendt não usa o termo a fim de denunciar a distância entre os trabalhadores e aquilo que produzem sob o capitalismo, mas a fim de apontar para o significado de certo afastamento dos seres humanos com relação ao mundo. *Grosso modo*, e usando termos não muito precisos, o foco aqui é a relação entre *dentro e fora do ser humano*, sendo a alienação do mundo uma ideia parecida, embora não idêntica, com a de “ascese intramundana” com a qual Weber (2006) pensa a religião protestante, pois

ela indica certos problemas na relação entre os humanos e aquilo que os cerca, ou seja, entre os humanos e aquilo que deveria servir-lhes de morada, mas tem se mostrado como fonte de desconfiança. A questão da relação entre os humanos e a realidade não é novidade moderna, evidentemente, mas Arendt considera que ela foi profundamente alterada por estes eventos — as grandes navegações, a Reforma e a invenção do telescópio — de modo que é necessário ir a eles a fim de compreender o contemporâneo.

Notemos, por fim, que a leitura arendtiana da modernidade se insere em uma determinada tradição na interpretação da filosofia moderna que tem em Hegel, Husserl e Heidegger seus iniciadores. Para todos eles, o *cogito* cartesiano inaugura a modernidade filosófica porque instaura a subjetividade como forma canônica do Ser, como aquilo que põe o real. Uma das condições para a submissão do real à subjetividade é certa independência do homem com relação ao mundo, realização celebrada por Hegel e Husserl, mas lamentada por Heidegger, para quem o mundo se converteu em uma imagem do mundo. Arendt se aproxima desta leitura em sua crítica à modernidade e é possível afirmar que, como Hegel, Husserl e Heidegger, também ela incorre em um “anacronismo interessante” atribuindo ao século XVII aquilo que nasceu realmente apenas no idealismo alemão (Cf. CHAUI, 2011).

Para apresentar e discutir a modernidade em termos de alienação do mundo, passaremos pelos três diferentes tipos de alienação vinculados a cada um dos eventos, com destaque para a invenção do telescópio e a subsequente filosofia de Descartes. Sem jamais desprezar a importância dos dois primeiros eventos, Arendt enfatiza o terceiro afirmando um peso maior da filosofia e da ciência do século XVII na definição do caráter da modernidade.

Em suas descobertas de novos mundos, os grandes navegadores ampliaram a Terra de modo inédito ao incluir, no mundo conhecido pelos europeus, terras e mares até então existentes apenas na fantasia. Estas aventuras excepcionais não foram as únicas, mas apenas as primeiras de muitas outras travessias que, com o passar dos séculos, retiraram destes grandes deslocamentos pela Terra seu caráter aventureiro e excepcional. Os avanços da técnica também têm um papel importante neste processo de normalização de grandes travessias, pois levaram ao aumento exponencial da velocidade dos deslocamentos e à redução igualmente drástica do tempo necessário para percorrer longos trajetos, do que resultou uma profunda alteração do *sentido* das grandes viagens pela Terra. Se as primeiras viagens retiraram os navegadores europeus do lugar específico em que viviam e que os enraizava apresentando-lhe uma alteridade quase total, elas são hoje contadas como rotineiras no movimento diário de pessoas, mercadorias e informações entre continentes. Mais do que isto, o lugar em que estamos, ou seja, o *aqui*, passa a ser constituído por todos os demais lugares do planeta, uma vez que é formado por pessoas, mercadorias e informações oriundas dos mais diferentes cantos do planeta. Na vida moderna, nossa casa não é mais este aqui específico que outrora distinguia essencialmente as pessoas, pois passou a ser o planeta inteiro, de modo que a especificidade do local tende a se diluir na generalidade do planetário.

De outra perspectiva, entretanto, a ampliação da Terra realizada pelos grandes navegadores resultou precisamente em sua redução. Isto porque, ao abrir novos espaços para os europeus, os navegadores fizeram com que estes espaços passassem da fantasia para o conhecimento,

ou seja, eles submeteram parcelas cada vez maiores do planeta à nossa capacidade de perquirir ou de medir (*surveying capacity* / *vermessen-Vermögen*)¹, uma capacidade que, para ser posta em atividade, exige distanciamento entre quem conhece e aquilo que está ao seu redor, aquilo que está à mão. Quando imersos no mundo em qualquer atividade que não a de medir ou de perquirir, os humanos não elaboram conhecimentos a respeito do que os cerca, pois se servem de seu entorno sem propriamente conhecê-lo. Para perquirir ou medir algo, no entanto, faz-se necessário estabelecer um distanciamento com relação ao que se pretende analisar; este afastamento converte o entorno em objeto retirando-o intelectualmente do meio ambiente imediato em que está inserido. Quanto maior este distanciamento, maior a capacidade de conhecer, medir, esquadriñar. O mapa, como um instrumento de navegação capaz de colocar enormes porções de terra diante de uma pessoa, é um bom exemplo tanto da relação entre ampliação e diminuição da Terra quanto deste afastamento necessário para o desenvolvimento de uma análise. Quanto maior a abrangência de um mapa, maior a redução do espaço ali representado e maior o distanciamento entre quem vê e o que vê. Assim, as grandes navegações são um evento determinante para a modernidade porque com elas a relação com nosso lugar na Terra começa a ser substituída por uma relação com o planeta, que precisou

1 Arendt é uma autora de duas línguas. Alemã de nascimento e formação, migrou para os EUA já na vida adulta e optou por ficar nos EUA e publicar seus livros primeiro em inglês. As versões alemãs de alguns de seus livros — como *A condição humana* e *Origens do totalitarismo* — são de responsabilidade da própria autora e é comum que o texto alemão seja ligeiramente mais extenso, por vezes mais claro e mais preciso. É muito comum também que certos termos alemães estabeleçam uma ligação mais direta com a tradição do pensamento alemão, no interior do qual sua formação se fez. Justifica-se aí o recurso aos dois idiomas quando tratamos de certos termos chave.

ser tomado com um globo esquadrinhável neste processo passando de desconhecido e misterioso a uma imagem completamente acessível a qualquer um. O fato, hoje corriqueiro, de termos o globo terrestre disponível em nossos aparelhos celulares mostra que este processo de alienação não se restringiu ao século XVI e hoje alcançou grau elevadíssimo.

A alienação do mundo vinculada ao segundo evento, a Reforma protestante, é distinta e já foi em grande medida antecipada por Weber em sua ideia de “ascese intramundana”. Mas Arendt realiza um deslocamento aqui, pois retira a “ascese intramundana” do âmbito da moralidade protestante e a coloca na expropriação do campesinato promovida pelo início do capitalismo (Cf. ARENDT, 1998, p. 251-2). Este movimento se baseia na consideração de que, para a alienação do mundo, a expropriação foi um evento mais significativo do que a ética que nasceu da Reforma. Arendt deixa um tanto de lado o sentido propriamente econômico da propriedade e chama a atenção para o fato de que, originalmente e durante todo o período pré-moderno, a propriedade era concebida como a parcela do mundo que cabe a determinada pessoa ou família. A autora pensa aqui a propriedade como lar — *home* ou *Heimat* — e não como elemento da riqueza de uma pessoa ou família. A propriedade aparece como elemento que enraíza alguém no mundo porque é, fundamentalmente, o lugar que nele ocupamos. Por oposição ao espaço público, onde a luz da visibilidade alcança a todos, a casa é marcada pela escuridão e pelo segredo do que se passa em seu interior, a partir do qual seus habitantes observam o mundo.

Este local único e quase sagrado foi lançado em um movimento circular e devorador quando a expropriação do campesinato deu início ao capitalismo. A propriedade foi convertida primeiramente em riqueza, permitindo a acumulação original, e mais tarde em capital, ou seja, em

riqueza que circula incessantemente. Um dos resultados ao longo do tempo foi o desenraizamento de um grande número de pessoas, antes assentadas em um local determinado e profundamente significativo, e agora empilhadas nas grandes cidades que mudam ao sabor da economia. Além do desenraizamento físico, deve-se considerar ainda que estas pessoas foram lançadas igualmente à exposição nua das exigências da vida e se viram consequentemente restritas à mera manutenção da vida, à mera atividade do trabalho (*labor / Arbeit*). Acompanhando o *insight* de Weber, Arendt considera que a atividade do trabalho se dá em detrimento do mundo, pois seu sentido é manter a *própria* vida, não erigir um mundo comum. Mas, distanciando-se de Weber, para quem o trabalho aliena em direção a alguma forma de transcendência, Arendt enfatiza o fechamento em si mesmo, a preocupação exclusiva com o *self* que dá sentido ao trabalho. Como se sabe, Arendt concebe o trabalho como a atividade resultante das preocupações com a manutenção da vida e esta, por sua vez, se funda no corpo. O trabalho lança, portanto, os humanos em direção a seus próprios corpos, a si mesmos, do que resulta o caráter eminentemente alienante da atividade do trabalho. Enquanto *animal laborans*, os humanos se preocupam prioritariamente consigo mesmos de modo que sua relação com o outro é marcada pela competição e, consequentemente, sua relação com o mundo é essencialmente utilitarista.

A análise arendtiana revela, nestes dois eventos bastante distintos entre si, uma nova relação com o espaço, que aos poucos deixa de enraizar as pessoas no lugar em que vivem porque este passa a ser mais permeável a outros lugares e, no limite, se torna cambiável por quase qualquer outro lugar. A este esgarçamento da conexão com o lugar, soma-se ainda a transformação do lar em capital, processo responsável por grandes deslocamentos realizados em função dos fluxos econômicos.

Em consonância com a perda do lugar, o próprio corpo ganha relevância particular como o espaço possível de enraizamento.

ALIENAÇÃO: GALILEU E DESCARTES

Apesar da importância destes dois tipos de alienação, o terceiro evento produziu uma alienação mais decisiva para o mundo moderno.

A retirada da proximidade terrestre, contida na descoberta do globo como um todo, e a alienação de mundo, produzida no processo duplo de expropriação e acumulação de riqueza, são de importância menor se comparadas à alienação da Terra subjacente a todo o desenvolvimento da ciência natural na era moderna. (ARENDT, 1998, p. 264).

A invenção do telescópio e a filosofia de Descartes ganham centralidade na crítica de Arendt à modernidade e recebem uma atenção particular. A análise deste momento é declaradamente feita com base no “brilhante e recente trabalho” de Alexandre Koyré.² Arendt conhece todo o trabalho de Koyré, mas se refere aqui especificamente ao hoje clássico *Do mundo fechado ao universo infinito*, que se insere em um debate no interior do qual se destacam Whitehead, E. A. Burrrt, J. H. Randal e O. Lovejoy (KOYRÉ, 1979, p. 13 nota 1). Os dois primeiros autores desta pequena lista também aparecem na análise arendtiana da revolução do século XVII (Whitehead em especial), indicando tanto a filiação de Arendt a

2 Arendt manifestou sua admiração pelos trabalhos de Koyré em mais de uma ocasião. Há uma correspondência entre os dois arquivada nos *Arendt Papers*, escrita em letra cursiva de difícil decifração e infelizmente ainda não publicada ou mesmo lida pelos estudiosos.

esta canônica linhagem interpretativa quanto a atenção da autora para discussões então atuais.

A fim de classificar Galileu como um autêntico evento, Arendt endossa a comparação feita por Whitehead entre o surgimento do telescópio e o nascimento do menino na manjedoura (ARENDT, 1998, p. 257). Ambos significam a irrupção de algo inesperado, novo, que não poderia ser previsto pela análise dos fatos precedentes e cujas consequências eram igualmente imprevisíveis. Em ambos os casos há também a revelação, por vias distintas, de algo até então inteiramente escondido dos sentidos humanos — a bondade de Deus e a ordem do cosmos. Esta comparação pretende indicar o caráter inteiramente inesperado da ação de Galileu, mas não resulta na negação do débito do italiano junto a seus antecessores, que já haviam desafiado a ordem geocêntrica, já haviam se servido de um ponto arquimedianos e elevado a Terra à categoria de estrelas nobres abolindo a dicotomia entre a Terra e um céu sobre ela. Galileu deve muitas ideias a seus antecessores mais imediatos, mas ideias e eventos não são a mesma coisa.

No plano das ideias, há apenas originalidade e profundidade, que são qualidades pessoais, mas não há novidade absoluta e objetiva; ideias vêm e vão, têm uma permanência ou mesmo uma imortalidade própria dependendo de seu inerente poder de iluminação, que subsiste e perdura independentemente do tempo e da história. Diferentemente dos eventos, ideias nunca são sem precedentes (ARENDT, 1998, p. 259).

O que há em Galileu de inédito, de sem precedentes e que permite considerá-lo um verdadeiro evento é o uso que ele fez do telescópio, capaz de entregar à cognição os segredos do universo com a certeza da percepção sensível. Depois de Galileu, os arcanos do cosmos se desfi-

zeram, pois foi possível levantar a cabeça e *ver* o funcionamento do universo com a mesma certeza com que se vê uma árvore em uma floresta. Para que esta enorme revolução fosse realizada, no entanto, fez-se necessário formular um ponto arquimediano, um ponto de vista localizado fora da Terra e capaz de oferecer a possibilidade de observação da Terra *como se* os humanos pudessem se alienar dela. A constatação imediata a partir de Galileu foi a de que as aparências nos enganam e que a verdade está para além delas, mas o significado mais profundo do evento não está aí, e sim no fato de que os segredos do universo são agora acessíveis à cognição humana graças a duas coisas: a primeira é a adoção de um ponto de vista exterior à Terra; a segunda é a fabricação de um objeto, ou seja, de um artefato inteiramente produzido pelo engenho humano.

Ao longo de toda a tradição anterior ao século XVII, a verdade estava no mundo e se revelava ao ser humano, que passivamente a recebia pelas sensações, pela razão ou pela graça divina. Esta maneira de se relacionar com a verdade, no entanto, sofreu forte abalo diante da irrefutável constatação oferecida pelo telescópio de que existem verdades que não são reveladas, mas devem ser extraídas da natureza pelo engenho humano. Neste ponto, a comparação entre a Natividade e a invenção do telescópio se interrompe porque, no primeiro caso, o desvelamento foi feito pela graça divina; no segundo, graças a um instrumento fabricado pelo ser humano. A tradicional desconfiança com relação à percepção tornou-se particularmente aguda, pois as revelações feitas pelo telescópio trouxeram consigo a constatação de que nossa visão, que parecia bem adaptada ao mundo, precisa ser artificialmente aprimorada para alcançar a verdade. A confiança na relação direta com o mundo fundada na sensibilidade sofreu um grande abalo com a descoberta de que há

verdades que só aparecem com a interposição de um instrumento entre os humanos e o mundo; a alienação do mundo dá mais um passo.

A filosofia de Descartes é apresentada por Arendt como um dos desdobramentos deste evento ou, mais especificamente, como uma reação à perplexidade que ele traz no que se refere à relação entre o ser humano e o mundo. Esta maneira de entrar na filosofia de Descartes leva Arendt a conferir uma centralidade particularmente grande ao papel da dúvida. A escolha é inteiramente justificada e não é em nada original, mas Arendt, muito ao seu estilo, não hesita em ampliar esta centralidade e afirmar que toda a

filosofia moderna começa com o *de omnibus dubitandum est* de Descartes (...). Na filosofia e no pensamento modernos, a dúvida ocupa a mesma posição central que foi ocupada ao longo de todos os séculos anteriores pelo *thaumazein* grego, o espanto diante de tudo o que é como é (ARENDT, 1998, p. 273).

A dúvida está presente, por exemplo, no salto de Kierkegaard em direção à fé, um salto “não a partir da razão, como ele pensou, mas a partir da dúvida” (ARENDT, 1998, p. 275). É também ela que exige filosoficamente a separação marxista entre a aparência e o ser.

Esta extensão da dúvida ao longo da modernidade se deve a seu caráter hiperbólico — ou universal, como diz a autora. Embora Galileu tenha abalado a confiança na percepção ordinária, ele ainda mantém alguma crença na percepção, uma vez que o instrumento por ele fabricado ainda se apoia na visão. Com Descartes (1979), no entanto, a dúvida extrapola o âmbito exclusivamente epistemológico em que surgiu e incide sobre qualquer pensamento ou experiência, em especial

a experiência do mundo. O abalo da certeza que sustenta a experiência do mundo se exprime filosoficamente naquilo que Arendt chama de “os dois pesadelos que assombram a filosofia de Descartes” (ARENDT, 1998, p. 277), a saber: a realidade do mundo e mesmo da vida humana é duvidosa; a existência de um gênio maligno é mais provável que a existência de Deus. Embora seja muito antiga, a ideia de que a realidade é duvidosa adquiriu força particular depois de Galileu e é metodicamente explorada por Descartes em seu percurso meditativo, que deve necessariamente passar pela assustadora constatação de que, como os seres humanos parecem ter sido enganados desde sempre, a possibilidade de um *Dieu trompeur* é muito maior que a de um Deus misericordioso que criou a Terra para ser a segura morada dos humanos.³

A solução para estas perplexidades, como se sabe, foi procurar um ponto de apoio resistente à dúvida e capaz de sustentar o máximo de certeza possível. Como alguns de seus antecessores, dentre os quais o próprio Galileu, Descartes se lançou à busca de um ponto arquimedianho para olhar para o mundo e, de modo filosoficamente revolucionário, encontrou-o *dentro do ser humano*, longe do mundo. A sagacidade da empreitada, no entender de Arendt, se apoia em duas estratégias. A primeira

3 Esta interpretação só se sustenta, é bom notarmos, se a leitura de Descartes não for muito além da segunda meditação (DESCARTES, 1979). Ao longo das notas e das referências, Arendt dá mostras de ter lido extensamente a obra de Descartes, mas sua argumentação se sustenta na redução da terceira e da quinta meditações a uma única afirmação — a de que Descartes (e Leibniz) não tentaram provar a existência de Deus, mas sua bondade — e na simples desconsideração das demais, inclusive do argumento do fantasma, no penúltimo parágrafo da sexta meditação, que pretende reatar a relação do *cogito* com o mundo circundante. Embora tal exigência seja sempre um tanto descabida quando direcionada a um filósofo que pensa com outro filósofo, é importante, por outro lado, estarmos sempre cientes das estratégias que formam as interpretações, mesmo quando elaboradas pelos maiores espíritos.

é ter usado o pesadelo da não realidade como meio de submergir todas as coisas do mundo no fluxo de consciência e em seu processo. A “árvore percebida”, encontrada pela consciência na introspecção, não é mais uma entidade em si mesma dotada de forma própria e dada aos sentidos; ela não é mais um ente do mundo, mas é tomada no mesmo nível dos objetos da memória ou da imaginação. A segunda estratégia foi levar a sério a conclusão mais óbvia da nova física e considerar que, se a verdade do mundo não mais se revela naturalmente a nós, podemos pelo menos confiar em nossos artifícios, ou seja, naquilo que nós mesmos podemos produzir, como o telescópio e as matemáticas.

Com esta estratégia dupla, Descartes opera um desvio fundamental da verdade em direção à veracidade (*truthfulness* / *Wahrhaftigkeit*). Mesmo que a verdade oferecida pelo mundo seja altamente duvidosa, a própria constatação da dúvida prova que resta ainda aos humanos a possibilidade de fazer afirmações verazes — se tudo se tornou duvidoso, a dúvida se reafirma como certa e real. Seguindo certa linha interpretativa, Arendt considera que a enunciação do *cogito* é uma operação lógica e conclui que, para Descartes, todos os processos que se passam no espírito contêm um tipo de certeza que lhes é próprio e distinto da verdade revelada aos humanos pelo mundo. Esta certeza não é uma verdade, mas uma veracidade que tem nas matemáticas sua mais perfeita expressão. Como o estabelecimento de distinções é um procedimento bastante comum no pensamento arendtiano, faz-se necessário deixar claro que esta distinção entre verdade e veracidade não é posta por Arendt, mas por Descartes *lui-même*. Como se sabe, a verdade cartesiana é pensada como correspondência entre a coisa e a ideia da coisa, ao passo que a veracidade é um atributo de Deus e das afirmações feitas segundo o método. Mas a leitura arendtiana se mostra especialmente sensível a esta distin-

ção porque ela denunciaria a troca cartesiana da insegurança do mundo pela confiabilidade dos próprios raciocínios. Em uma leitura aguda desta distinção, Arendt enfatiza a oposição aí presente quando aponta para a escolha fundamental de lidar com a nova perplexidade assegurando-se na veracidade e na confiabilidade em detrimento do mundo. Descartes é um momento fundamental da filosofia moderna porque substitui a verdade pela veracidade inaugurando o “zelo novo e sem precedentes pela veracidade” (ARENDT, 1998, p. 278) que leva os modernos a desconfiar do mundo e a acreditar apenas naquilo que eles mesmos fazem.

A importância do método se revela inteiramente aqui, pois é ele quem garante veracidade a determinada empreitada. Assim, a dúvida se lança não apenas contra o mundo, mas também contra o que é produzido sem os rigores do método, como, por exemplo, a política, normalmente conduzida sob a égide das paixões. As relações privilegiadas que a ciência mantém com o método terminam por transformá-la em uma espécie de patrona do ser humano moderno e, considerando sua necessidade de combater o senso comum (*common sense*) e ultrapassar os sentidos (*senses*), esta primazia sacramenta a desconfiança moderna contra as aparências e as inconstâncias do mundo. Esta desconfiança não foi inventada pelos tempos modernos; ao contrário, ela é um traço fundamental da tradição de filosofia política (uma tradição, diga-se, que Arendt pretende desmontar). Já em Platão e seu elogio das formas eternas, às quais se opõem a inconstância do que se passa no interior da caverna, vemos o mundo apresentado como uma balbúrdia ontologicamente inferior àquilo que apenas o olho da mente é capaz de enxergar. Na modernidade, no entanto, esta desconfiança ganhou impulso renovado e se estendeu para vários âmbitos da vida humana, uma vez

que os modernos têm se empenhado sistematicamente em tirar todas as consequências desta alienação do mundo.

CONCLUSÃO

Olhando para os seres humanos modernos a partir deste ponto de vista, encontramos certa recusa do que nos é dado pelo mundo em benefício daquilo que somos capazes de construir por meio da razão; encontramos também um esforço para transformar, não os seres humanos, mas o Homem em fundamento de algo sólido e seguro, condição para o desenvolvimento da razão pretendido pela modernidade. Em reação à dúvida, a modernidade nos conduziu à fundação de uma nova confiança no Homem, uma segurança que se desenvolve às expensas do mundo e está presente na aspiração a uma *mathesis universalis*, nas propostas do Iluminismo (e mesmo nas do positivismo) e em certo otimismo quanto às possibilidades da tecnologia. O pensamento de Arendt é pouco afeito às totalidades e não cede à tentação de apresentar, descrever e analisar todos os traços do que é o moderno, mas ela afirma decididamente que a época em que vive é fundamentalmente marcada pela alienação do mundo que caracteriza a modernidade e cuja origem se encontra nos três eventos fundamentais ocorridos séculos antes.

Este procedimento de analisar o presente considerando eventos ocorridos há muito tempo é recorrente na obra de Arendt e pressupõe uma conexão entre os dois momentos. Esta continuidade, vimos, é estabelecida pela noção de evento e nos permite considerar que este mesmo movimento iniciado no século XVI perpassa os séculos até o presente de Arendt e também marca este nosso início de século XXI. Parece pouco

razoável imaginar que as consequências dos três eventos fundamentais que caracterizaram a vida no ocidente por mais de três séculos tenham desaparecido ou perdido a centralidade nestas poucas décadas que nos separam de Arendt. Considerando esta continuidade, talvez se possa avançar a hipótese de que a ideia de uma ruptura entre o moderno e o pós-moderno seria estranha ao pensamento arendtiano. Falecida em 1975, Arendt não viu a discussão a respeito do pós-modernismo — o conhecido livro de Jean-François Lyotard (2004), por exemplo, é de 1979 — mas sua compreensão da modernidade e a apresentação de seu sentido fundamental ecoando desde o século xvi parecem permitir a afirmação de que ela não seria partidária do prefixo “pós” e, se fosse discutir a questão, talvez preferisse falar em uma hipermodernidade. Em outros termos: não há um evento que tenha dado início a uma pós-modernidade e, conseqüentemente, os desdobramentos daqueles eventos fundamentais não têm encontrado grandes bloqueios.

Há aqui uma consequência curiosa no que se refere às filiações dos pensadores contemporâneos, pois Habermas (1992), que já expressou seu débito a Arendt em várias ocasiões e para quem a modernidade é um projeto inacabado que deve ser retomado, está muito mais distante de Arendt do que, por exemplo, o marxista David Harvey, que não parece levar Arendt em conta, mas para quem “há mais continuidade do que diferença entre a ampla história do modernismo e o movimento denominado pós-modernismo. Parece-me mais sensível ver este último como um tipo particular de crise do primeiro...” (HARVEY, 1992, p. 111). Deve-se cuidar para não exagerar nestas aproximações e distâncias, mas é importante notar que não parece haver rupturas ou bloqueios suficientemente fortes para sustentar o prefixo da expressão “pós-moderno”. Se, para Harvey, o que torna o mundo atual especialmente efêmero

e inconstante é a acumulação flexível, ou seja, uma nova configuração do velho capitalismo, para Arendt o que afeta diretamente a durabilidade das coisas é a velha alienação do mundo que ganhou impulso nos três eventos definidores da modernidade (e, vale lembrar, estreitamente relacionados ao surgimento do capitalismo).

A crescente virtualização do mundo que vivenciamos atualmente talvez venha ao encontro desta conjectura, uma vez que parece bastante pertinente pensarmos este desenvolvimento em termos de substituição do mundo dado pelo mundo fabricado. Neste mundo inteiramente artificial, a insegurança da realidade é quase completamente substituída pela segurança da tela, completamente manipulável em função de nossos gostos, medos, valores etc. A enorme variedade de fenômenos oferecida pelo mundo tem sido filtrada e homogeneizada pelas telas e pelas imagens que aí se encaixam. Descoladas do mundo, estas imagens não precisam mais guardar relações com a verdade e são capazes de produzir a veracidade que lhes é necessária; as atualíssimas discussões a respeito das *fake news* e da pós-verdade certamente se beneficiariam da oposição entre verdade e veracidade tal como pensada por Arendt. A preocupação exclusiva com o *self* — lembremos a forma de alienação vinculada à expropriação do campesinato — parece dar o tom das relações que se passam nas redes sociais, em que o espetáculo do “eu” ocupa o pros-cênio e se reforça formando bolhas identitárias que tendem a se passar por “o mundo todo”; nos casos mais agudos, estas bolhas têm resultado em realidades paralelas no interior das quais a Terra pode ser plana e o nazismo, um movimento de esquerda (aliás, o conceito arendtiano de ideologia, concebida como raciocínio lógico consistente e marcado por liames frouxos com a realidade, também parece uma ferramenta muito útil para analisar estes fenômenos). O processo de ampliação e diminui-

ção do mundo iniciado pelas grandes navegações chega ao paroxismo com os *smartphones*, capazes de colocar o planeta inteiro à mão e de conectar pessoas por todo o globo instantaneamente, vencendo as maiores distâncias terrestres sem exigir nenhum tempo significativo.

Uma das condições destes desenvolvimentos parece estar na diminuição da resistência oferecida pelo mundo aos humanos modernos. Como vimos acima, Descartes nos conduz a deixar de lado os objetos do mundo (como uma árvore) e considerar o objeto tal como é apreendido (a árvore percebida). Esta operação termina por submergir todas as coisas do mundo no fluxo de consciência e em seu processo, do que resulta a perda de solidez e rigidez do mundo, ou, para usar o vocabulário arendtiano, resulta na diminuição do caráter de coisa (*the thing-character / Dinghaftigkeit*) vinculado à durabilidade do mundo. Este processo não passou despercebido pelos filósofos. Marx e Engels sintetizaram o movimento do capitalismo afirmando que “tudo o que é sólido se desmancha no ar”. Esta mesma metáfora material tem servido a autores contemporâneos para pensar, não o capitalismo, mas nosso mundo como líquido, fluido, gasoso, e certamente vai ao encontro das inquietações de Arendt a respeito da modernidade, em que pesem as diferenças de formulação, avaliação e de propostas para lidar com isto tudo.

Respeitando a separação entre pensamento e ação, os textos arendtianos não costumam oferecer propostas concretas e práticas para “resolver” os grandes problemas políticos detectados. Como dissemos na abertura, a crítica arendtiana à modernidade é elaborada em *A condição humana*, onde o leitor não encontra nenhuma proposta de “solução” para os problemas da modernidade aí criticada. Mas talvez a própria noção de alienação do mundo seja capaz de nos oferecer, se não uma solução, ao menos um sentido geral para o que vamos fazer do mundo que

temos diante de nós. De acordo com os biógrafos de Arendt, o título do livro foi escolhido pelo editor e não pela autora, que pretendia intitular o trabalho com a expressão *Amor mundi*. Tivesse vingado, o título talvez conferisse um acento mais propositivo e menos analítico ao livro, pois o amor pelo mundo contém em si a necessidade de se lançar no mundo em uma atitude de cuidado. Se *Amor mundi* fosse o título do livro, talvez as leituras dessem maior relevo ao elogio da ação ali presente, a este lançar-se na facticidade do mundo que só ganha sentido no amor pelo mundo. O título escolhido foi outro, mas a ideia de que o amor pelo mundo se confronta com a alienação do mundo está na obra e uma leitura que enfatize esta oposição talvez possa contribuir para um evento futuro capaz de nos conduzir a um momento posterior à modernidade.

MODERNITY AND ALIENATION FROM THE WORLD IN HANNAH ARENDT

ABSTRACT: This article presents some aspects of Hannah Arendt's critique of modernity. The main reasons of Arendt's claim that the hallmark of modernity is *world alienation* are shown here. The origins of this alienation are to be found in the three events that stand at the threshold of modern age: the discovery of America, the Reformation and, most importantly, the invention of the telescope and the subsequent philosophy of Descartes. After showing the different kinds of alienation related to each one of these events, and specially the role played by science within this process, I present some contemporary implications of this alienation in order to put forward a hypothesis according to which, from an Arendtian point of view, the idea of hypermodernity makes more sense than that of post-modernity.

KEYWORDS: Arendt, Galileo, Descartes, modernity, hypermodernity.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, H. (1994). *The Origins of Totalitarianism*. 3rd. Edition. New York: A Harverst Book / Harcourt.

_____. (1999). *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München: Piper.

_____. (1998). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.

_____. (2010). *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Zürich: Piper.

_____. (2014). *A condição humana*. 11ª edição revista. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.

- _____. (2006). “The Conquest of Space and the Stature of Man” in: *Between Past and Future*. New York: Penguin Books, pp. 260–74.
- CHAUI, M. (2011). “Um anacronismo interessante” In: MARTINS, A. / OLIVA, L. C. / SANTIAGO, H. (orgs.) *As ilusões do Eu*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. pp. 321–48.
- DESCARTES, R. (1979). *Méditations métaphysiques*. Paris: GF-Flammarion.
- HABERMAS, J. (1992). “Modernidade — um projeto inacabado”, In: ARANTES, O. B. F. e ARANTES, P. E. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Brasiliense, p. 99–123
- HARVEY, D. (1992). *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola.
- KOYRÉ, A. (1979). *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária: São Paulo: EDUSP.
- LIPOVETSKY, G. (2004). *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarola, 2004.
- WEBER, M. (2006). *A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo*. São Paulo: Cia das Letras.